J. G. Fichtes intellektuelle Anschauung und ihre religionsphilosophische Bedeutung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Von

Jakob Barion

aus Wüschheim (Kr. Rheinbach).

Würzburg

C. J. Becker Universitäts-Druckerei

1929

Berichterstatter: **Geheimrat Prof. Dr. A. Dyroff.**

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nur ein Teil der eingereichten Arbeit zum Abdruck.

Die Gesamtarbeit erscheint in den „Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion" (Würzburg) unter dem Titel: Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung.

Inhaltsverzeichnis.

Fichtes intellektuelle Anschauung

1. Darlegung und Kritik . . . . . 3—22
Einführung. — Intellektuelle Anschauung als Selbstanschauung des absol. Ich. J. A. nicht beweisbar. — Begründung der Möglichkeit der i. A. durch das Sittengesetz. I. A. als ursprünglichste und allgemeinste Tathandlung. Fichtes Begriff des Ich.

2. Prüfung der religionsphilosophischen Bedeutung der intellektuellen Anschauung Fichtes . . . . . 22—39
„Versuch einer Kritik aller Offenbarung". — Schriften des Atheismusstreites. Gott als moralische Weltordnung. Unmittelbare Glaubensgewißheit. „Intellektuelles Gefühl" der Grund unseres Glaubens an die Gottheit. — W. L. von 1804. „Anweisung zum seligen Leben". Veränderter Gottesbegriff. Anschauung des Absoluten als Erleben des Göttlichen.

Fichtes intellektuelle Anschauung.

a) Darlegung und Kritik.

Eine Einführung in die Gedankenwelt Fichtes wird wohl immer als eine schwierige Aufgabe empfunden werden. Abgesehen von der für das Verständnis oft dunklen und schwierigen Darstellungsweise Fichtes liegt das schon darin begründet, daß er die Grundlinien seines Systems in immer wieder erneuter Fassung vorgetragen hat. So haben wir eine ganze Reihe von Darstellungen der Wissenschaftslehre, die teilweise stark voneinander differieren. Die Veränderung von Fichtes Lehre ist Gegenstand schon mancher Untersuchung gewesen und in verschiedenster Weise beantwortet worden. Auch heute ist die Kontroverse über die veränderte Lehre, die „Vexierfrage", wie sie J. E. Erdmann bezeichnete, noch nicht eigentlich entschieden, wenn auch die Ansicht von der durchgängigen Einheit des Systems sich im allgemeinen durchzusetzen scheint. Die Arbeit an der W. L. gliedert sich hauptsächlich in 2 Perioden, wobei um das Jahr 1800 die Wandlung anzusetzen ist. Die erste Ausarbeitung fällt in das Jahr 1794 und trägt den Titel „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre". Sie bietet aber für das Eindringen in die Lehre Fichtes ganz besondere Schwierigkeiten. Leichter kommt man zum Verständnis der Fichteschen Gedankenwelt durch die Lektüre der lichtvollen Einleitungen in die W. L. oder der leider nicht vollendeten Schrift „Versuch einer neuen Darstellung der W. L.". Auch eignen sich zur Einführung die „Bestimmung des Menschen" vom Jahre 1800 oder die „Tatsachen des Bewußtseins" von 1810. Wir benutzen in dieser Arbeit als Ausgangspunkt die beiden Einleitungen in die W. L.

und ziehen dann die übrigen in Betracht kommenden Stellen aus Fichtes Werken heran. Fichte hat die Einleitungen 1797 verfaßt. Nachdem die W. L. auf ihrem bisherigen Wege manchen Schwierigkeiten begegnet war, sollten die beiden Einleitungen vor allem der weiteren Klarstellung dienen und für das Verständnis der W. L. wirken. Während die erste Einleitung für Leser bestimmt war, „die ohne vorgefaßte Meinung sich dem Schriftsteller überlassen, ihm nicht nachhelfen, aber auch nicht widerstehen“ (Werke I. 453), richtet sich die zweite an solche, „die schon ein philosophisches System haben“. Dabei dachte Fichte vornehmlich an die Anhänger Kants [1]). Daß wir die beiden Einleitungen so ausgiebig heranziehen, hat einen doppelten Grund. Einmal ist es ihre klare und verständliche Darstellung, die sie zur Einführung besonders geeignet macht. K. Fischer prägt folgendes Urteil: „Diese Einleitungen sind Meisterstücke didaktischer Kunst, und namentlich darf die erste, weil sie am wenigsten voraussetzt und darum am elementarsten und einfachsten verfährt, als ein bewunderungswürdiges Zeugnis gelten, bis zu welchem Grade einer wahrhaft leuchtenden und siegreichen Klarheit Fichte die

[1]) Auch Kant spricht von einer intellektuellen Anschauung, die bei ihm in zweifacher Bedeutung vorkommt. Einmal ist sie verstanden als die unmittelbare Erfassung eines intelligiblen Gegenstandes in seinem An-sich-sein. Diese Auffassung haben wir bereits in der Dissertatio „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“, wo der Terminus lautet: intuitus intellectualium, dann in manchen Stellen der Kritik d. r. V. und in der Abhandlung „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“. In allen Stellen wird die intellektuelle Anschauung von Kant dem Menschen abgesprochen. Die ausführlichste Zurückweisung findet sich in der zuletzt erwähnten Schrift, die gegen J. G. Schlosser gerichtet ist. Die zweite Bedeutung von intellektueller Anschauung bei Kant ist die einer selbsttätig setzenden, „durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird“. Sie ist intuitus originarius im Gegensatz zu unserer Anschauungsart als eines intuitus derivativus. Die intellektuelle Anschauung in dieser vollkommeneren Form kann nach Kant nur dem Urwesen selbst zukommen. Der Begriff findet sich in dieser Bedeutung auch schon in der „Dissertatio“ und öfters in der Kritik d. r. V. (z. B. Ww. II, 397; III, 70, 72).

Grundlegung seines Standpunktes in der Gewalt hatte“ [2]). Ferner ist dann auch gerade die zweite Einleitung für unsere Fragestellung von Wichtigkeit. Es handelt sich für uns ja nicht darum, das Fichtesche System in seinen Grundlagen darzustellen [3]). Unsere Aufgabe ist begrenzter. Sie geht nur auf einen wichtigen Bestandteil seiner Lehre, die intellektuelle Anschauung. Über diese aber finden wir gerade in der zweiten Einleitung nähere Ausführungen.

Schon aus der Darstellung der W. L. von 1794 wissen wir, daß Fichte sich zum Ziel setzte, den obersten Grundsatz zu suchen, von dem alle Philosophie auszugehen habe. Dieser aber könne nicht in einer Behauptung bestehen; denn Behauptungen seien immer der Erörterung ausgesetzt und nie absolutes Prinzip. Nicht ein Satz, über den man streiten kann, bilde den Anfang der Philosophie, sondern eine Forderung. So beginnt der Philosoph der W. L. mit dem Postulat des Sich-selbst-Denkens. Dieses treffen wir dann auch wieder an in der Darstellung der zweiten Einleitung. „Denke dich, konstruiere den Begriff deiner selbst; und bemerke, wie du das machst“ [4]). Jeder nun, der dieser Forderung nachkomme, werde finden, daß in diesem Akt des Sich-selbst-Denkens seine Tätigkeit in sich selbst zurückgehe. Dies sei der ursprünglichste Akt des Subjekts. In diesem Akt sehe der Philosoph sich selbst zu. Er schaue sein Handeln unmittelbar an. Die vom Menschen frei vollzogene Besinnung auf sich selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nennt Fichte intellektuelle Anschauung. Er sagt: „Dieses dem Philosophen angemutete

---

[2]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie VI S. 297.

[3]) Über Leben und Lehre Fichtes liegen verschiedene Werke vor. Wir erinnern nur an die Darstellungen von K. Fischer, Fr. Medicus, H. Hielscher, Aug. Messer, W. O. Döring, H. Heimsoeth, M. Wundt. Eine Auseinandersetzung mit der Wissenschaftslehre unter Einbeziehung der entsprechenden Schellingschen Schriften gibt das Buch von D. H. Kerler, „Die Fichte-Schellingsche W. L.“. Im Zusammenhang der Entwicklung des deutschen Idealismus betrachtet R. Kroner die Lehre Fichtes in historisch-kritischer Darstellung in seinem Werk „Von Kant bis Hegel“.

[4]) Fichtes s. W. I. 458; vgl. auch I. 525.

Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellektuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue“ [5]). Als Erörterungen zu diesen Sätzen können uns die Darlegungen in dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ dienen. Fichte will zeigen, in welchem Sinne uns das Denken des Ich zugemutet werde. Er legt dar, daß, wenn ich an irgendwelche Gegenstände denke, etwa an ein Bild oder an mein Haus und dergleichen stets das Denkende und das Gedachte zweierlei sei. Wenn ich aber mich denke, sagt er, bin ich nicht nur das Denkende, sondern zugleich auch das Gedachte, Denkendes und Gedachtes sind eins. Nach Fichte ist nun unser Denken ein Handeln, und mein Handeln im Denken soll auf mich selbst, das Denkende zurückgehen. Durch dieses Zurückgehen des Handelns auf sich selbst entstehe das Ich [6]). In diesem Akte, so geht der Gedankengang Fichtes weiter, bin ich mir meiner selbst bewußt. Ich habe ein unmittelbares Bewußtsein meines Denkens, und ein solches unmittelbares Bewußtsein nennt er eine Anschauung, die Selbstanschauung des Ich eine intellektuelle [7]).

Diesen Bestimmungen entsprechen folgende Ausführungen Fichtes im „System der Sittenlehre“. Auch hier wird gesagt, daß die intellektuelle Anschauung jedem „angemutet“ werde, der die Transzendentalphilosophie verstehen wolle. „Ein unmittelbares Bewußtsein heißt Anschauung; und da hier kein materielles Bestehen vermöge eines Gefühls, sondern die Intelligenz unmittelbar als solche, und nur sie angeschaut wird, heißt diese Anschauung mit Recht intellektuelle Anschauung. Sie ist aber auch die einzige in ihrer Art, welche ursprünglich und wirklich, ohne Freiheit der philosophischen Abstraktion, in jedem Menschen vorkommt. Die intellektuelle Anschauung, welche der Transzendental-

[5]) Ebenda I. 463.
[6]) Vgl. ebd. I. 522 f.
[7]) Vgl. ebd. I. 528 ff.

philosoph jedem anmutet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener wirklichen intellektuellen Anschauung; die bloße Anschauung der inneren absoluten Spontaneität, mit Abstraktion von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstrakt, sondern bestimmt gedacht“ [8]). Die Anschauung ist für Fichte ein „unmittelbares Bewußtsein“. Dann bedarf sie aber keiner weiteren Ableitung. So sagt er denn: „Das Ich hat das absolute Vermögen der Anschauung, denn dadurch eben wird es Ich. Dieses Vermögen kann nicht weiter abgeleitet werden, und es bedarf keiner weiteren Ableitung. Wie ein Ich gesetzt ist, ist dieses Vermögen gesetzt. — Ferner, das Ich kann ohne weiteres anschauen und muß ohne weiteres anschauen, was es selbst ist. Die besondere Bestimmung des Vermögens anzuschauen überhaupt, welche hier postuliert wird, bedarf sonach ebensowenig einer Ableitung oder Vermittlung durch Gründe außer ihm. Das Ich schaut sich an, schlechthin weil es sich anschaut“ [9]).

Finden wir schon in diesen Stellen der Sittenlehre keinen Versuch eines Beweises für die intellektuelle Anschauung, so wird anderwärts ausdrücklich gesagt, daß die Existenz der intellektuellen Anschauung nicht beweisbar sei. „Daß es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen“ [10]). Vom Standpunkt der Erfahrung aus gesehen ist also die intellektuelle Anschauung ein Faktum des Bewußtseins. Aber sie kommt nie allein im Bewußtsein vor, sondern ist stets mit einer sinnlichen Anschauung verknüpft. Ich kann als Individuum nie handeln, ohne auf Objekte zu handeln [11]). Fichte erläutert die Verbindung von intellektueller und sinnlicher Anschauung im „System

[8]) Fichtes Werke IV. 47/48.
[9]) Ebenda IV. 31/32.
[10]) Ebenda I. 463.
[11]) Vgl. ebd. I. 464.

der Sittenlehre". „Die intellektuelle Anschauung, von der wir ausgegangen sind, ist nicht ohne eine sinnliche, und die letztere nicht ohne ein Gefühl möglich; ... aber ebensowenig ist die letztere möglich ohne die erstere. Ich kann nicht sein für mich, ohne Etwas zu sein, und dieses bin ich nur in der Sinnenwelt; aber ich kann ebensowenig für mich sein, ohne Ich zu sein, und dieses bin ich nur in der intelligibeln Welt, die sich vermittelst der intellektuellen Anschauung vor meinen Augen aufschließt." (W. IV. 91). Wie kann denn der Philosoph Kenntnis haben von der intellektuellen Anschauung, wenn diese im Bewußtsein stets mit einer sinnlichen verknüpft ist? Fichte gibt auf diese Frage folgende Antwort: „Aber wenn zugegeben werden muß, daß es kein unmittelbares, isoliertes Bewußtsein der intellektuellen Anschauung gibt, wie kommt denn der Philosoph zur Kenntnis und zur isolierten Vorstellung derselben? Ich antworte: ohne Zweifel so, wie er zur Kenntnis und zur isolierten Vorstellung der sinnlichen Anschauung kommt, durch einen Schluß aus den offenbaren Tatsachen des Bewußtseins. Der Schluß, durch welchen der Philosoph auf diese Behauptung der intellektuellen Anschauung kommt, ist folgender: Ich setze mir vor, das oder das Bestimmte zu denken, und der begehrte Gedanke erfolgt; setze mir vor, das oder das Bestimmte zu tun, und die Vorstellung, daß es geschehe, erfolgt. Dies ist Tatsache des Bewußtseins. Betrachte ich dies nach den Gesetzen des bloß sinnlichen Bewußtseins, so liegt in demselben nichts mehr, als das eben Angenommene, eine Folge gewisser Vorstellungen... Ich bleibe bloß leidend, der ruhende Schauplatz, auf welchem Vorstellungen durch Vorstellungen abgelöst würden, nicht aber das tätige Princip, welches sie hervorbrächte. Nun aber nehme ich das letzte an, und ich kann diese Annahme nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben; wie komme ich dazu? In den angeführten sinnlichen Ingredienzien liegt dazu kein Grund; mithin ist es ein besonderes, und zwar ein unmittelbares Bewußtsein, also Anschauung, und zwar nicht sinnliche Anschauung, die auf ein materielles Bestehen ginge, sondern

Anschauung der bloßen Tätigkeit, die nichts Stehendes ist, sondern ein Fortgehendes, kein Sein, sondern ein Leben. Sonach findet der Philosoph diese intellektuelle Anschauung als Faktum des Bewußtseins (für ihn ist es Tatsache; für das ursprüngliche Ich Tathandlung), nicht unmittelbar, als isoliertes Faktum seines Bewußtseins, sondern, indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewußtsein vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandteile auflöst." (Ww. I. 464 f.) H. Heimsoeth gibt eine kurze zutreffende Interpretation der hier dargestellten Gedankengänge Fichtes, wenn er schreibt: „Die Kunst des Philosophen liegt nur darin, die Selbstanschauung „habituell" zu machen und immer wieder die Abstraktion von allem Objektiv-Tatsächlichen des Bewußtseins (denn in keinem endlichen Subjekt ist ja Selbsttätigkeit allein und rein für sich gegeben, nicht einmal im sittlichen Wollen, das doch stets auf Zweck und Objekt bezogen ist. — Die intellektuelle Anschauung ist nie in wirklichem Bewußtsein ohne sinnliche, ohne Gegenstandsanschauung! zu vollziehen" [12]).

Fichte stellt sich nun im weiteren Verlauf seiner Darlegungen in der zweiten Einleitung eine neue Aufgabe [13]). Die intellektuelle Anschauung ist Faktum des Bewußtseins. Er will sie aber auch gegen jeden Verdacht der Trüglichkeit und Täuschung verteidigen. Es soll jetzt der Glaube an ihre Realität — von ihm geht ja Fichte seinem eigenen Geständnisse nach aus — durch ein noch höheres sichergestellt werden. So sucht Fichte die Bedingungen aufzudecken, unter denen die Möglichkeit dieser Tatsache steht. Als die Grundbedingung erweist sich nun die Freiheit selbst. Ich muß wirklich frei sein, um die Anschauung meiner Selbsttätigkeit, die intellektuelle Anschauung vollziehen zu können. Ferner, intellektuelle Anschauung ist Anschauung seiner selbst als des absolut Tätigen. Sie setzt also das unmittelbare Bewußtsein der absoluten Selbsttätigkeit voraus. Die Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit ist aber im Sittengesetz begründet. Durch das Sittengesetz wird dem

[12]) H. Heimsoeth: „Fichte", S. 101.
[13]) Vgl. Fichtes Werke I. 465 f.

Ich „ein absolutes, nur in ihm, und schlechthin in nichts anderem begründetes Handeln angemutet und es sonach als ein absolut Tätiges charakterisiert“ [14]). Solange noch die Dinge bestimmend sind für unser Handeln, sind wir der Sittlichkeit unfähig. Es ist das Prinzip der Sittlichkeit, daß das Ich sich selbst zum Handeln bestimmt. Intellektuelle Anschauung setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit das unmittelbare Bewußtsein der absoluten Selbsttätigkeit voraus. Diese ist im Sittengesetz begründet. Somit kommt man zur intellektuellen Anschauung nur auf der Grundlage des sittlichen Bewußtseins. „Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich, und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich notwendig als selbsttätig... Die intellektuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie... Ich kann von diesem Standpunkt aus nicht weiter gehen, weil ich nicht weiter gehen darf... Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen und dasselbe absolut selbsttätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend“ [15]). Es liegt diesen Sätzen derselbe Gedanke zugrunde, den schon die erste Einleitung mit den Worten ausdrückte: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat“ [16]). Dieser Satz darf nicht so verstanden werden, als ob er eine relativistische Wahrheitsauffassung vertrete. Es ist in dem Zusammenhang von der Entscheidung zwischen zwei Systemen die Rede, zwischen Dogmatismus und Idealismus. Über die Wahl entscheidet zuletzt, das will Fichte sagen, Willensrichtung und Charakteranlage des Menschen. Nur wer die sittliche Selbsttätigkeit und damit die Freiheit für das Höchste und Letzte im Menschen halte,

[14]) Fichtes Werke I. 466.
[15]) Ebenda I. 466 f.
[16]) Ebenda I. 434.

werde sich zum Idealismus entschließen können. „Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben“ [17]).

Die letzte Begründung seiner Lehre liegt also für Fichte in der allgemein gültigen und notwendigen Forderung des Sittengesetzes. Mit Recht kann T. K. Österreich von Fichte sagen: „Das beherrschende Element seines Lebens ist trotz inneren starken Hanges zur Spekulation und prinzipieller Hochwertung auch der übrigen Kulturgebiete doch noch die Moralität im engsten Sinne der Pflichthandlung gewesen, und auch alle übrigen Werte tauchen bei ihm in die Gefühlswelt der moralischen Pflichterfüllung ein“ [18]). Fichte war durchaus keine vorwiegend theoretische Natur. Er hat oft betont, daß das praktische Interesse im Menschen höher stehe als das theoretische. Fichte war ein Mann des Willens und der Tat. Es berührt uns sympathisch an seiner Persönlichkeit, daß er, ganz erfüllt von der herben Strenge kantischer Ethik, stets ein Denker war von wahrhaft sittlicher Gesinnung. Wir verstehen, wie er es als Lebensaufgabe ansah, mitzuarbeiten an der sittlichen Erneuerung des Volkes und besonders der studierenden Jugend, wie er schließlich in den Tagen der Knechtschaft sein Volk zu kühnem und entschlossenem Handeln begeisterte.

Den Gedanken der Begründung der intellektuellen Anschauung durch das Sittengesetz in uns greift Fichte noch einmal auf. Er wendet sich gegen die Verächter einer intellektuellen Anschauung, die doch auch das Bewußtsein des Sittengesetzes haben und die Begriffe von Tugend, Recht und dergleichen.... Nach ihnen gebe es nur zwei Anschauungen a priori, Zeit und Raum. Diese Begriffe würden nun ohne Zweifel in der Zeit gebildet, ohne selbst die Zeit zu sein. Was dient ihnen nun zur Konstruktion jener Begriffe? fragt Fichte. Es bleibt ihnen nichts als der Raum übrig, und „es müßte sonach ihr Recht etwa viereckig

[17]) Ebenda I. 434.

[18]) Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie IV., Seite 5 f.

und ihre Tugend zirkelrund ausfallen“ [19]). So aber könnten sie sich doch Recht und Tugend nicht denken. Bei aufmerksamer Beobachtung würden sie finden, daß sie zur Grundlage beider Begriffe das Handeln überhaupt machen; denn Recht und Tugend seien bestimmte Beschränkungen des Handelns überhaupt. Dieses aber könne ihnen nicht schlußfolgerndes Denken vermittelt haben, es müsse durch unmittelbare Anschauung gegeben sein. Schon früher hatte er gesagt: „Was Handeln sei, läßt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln und durch Begriffe mitteilen“ [20]).

Der Begriff des Handelns hat für Fichtes Lehre eine große Bedeutung. Wir sahen zu Beginn dieser Darlegungen, wie dem Philosophen eine ganz besondere Handlung „angemutet“ wurde. Sie war enthalten in der Forderung, sich in sich selbst hineinzuwenden. Wir sollten ganz absehen von allem Tatsächlichen um uns und in uns. Kein Erfassen von Objekten und Gegebenheiten der Erfahrung war gefordert, sondern nur der Vollzug des Ich-Gedankens. Das Sich-Wissen soll selbst vollzogen und dabei zugleich als ein tätiges Vollziehen ergriffen werden. Dieses Handeln, das Fichte von dem Philosophen fordert, geht auf kein sachlich-objektives, sondern auf ein Handeln selbst. Es ist eine „in sich selbst zurückgehende Tätigkeit“, und diese bezeichnet er als „Tathandlung“. Er erläutert sie als die „reine Tätigkeit, die kein Objekt voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das Handeln unmittelbar zur Tat wird“ [21]). Von der absoluten Tathandlung nimmt Fichtes Philosophie ihren Ausgangspunkt, und welche Tragweite er ihr beimißt, geht aus folgenden Worten hervor: „Es ist daher gar nicht so unbedeutend, als es einigen vorkommt, ob die Philosophie von einer Tatsache ausgehe, oder von einer Tathandlung .. Geht sie von der Tatsache aus, so stellt sie sich in die Welt des Seins und der Endlichkeit, und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen

[19]) Fichtes Werke I. 467.
[20]) Ebenda I. 461.
[21]) Ebenda I. 468.

Weg zum Unendlichen und Übersinnlichen zu finden; geht sie von der Tathandlung aus, so steht sie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus sie mit einem Blicke übersehen werden können“ [22]). Nun war endlich nach der Meinung Fichtes das Prinzip der Philosophie gefunden, hier kam das Suchen nach Gewißheit zu einem letzten sicheren Punkt. Von dieser Betrachtung aus war es verständlich, wenn man als Eingangsworte über Fichtes Philosophie den Ausspruch Goethes Faust setzte: „Mir hilft der Geist, auf einmal seh' ich Rat und schreib' getrost: im Anfang war die Tat!“

Wenn E. Gelpcke urteilt: „Die Kühnheit der selbstgewissen und selbstsichern Tathandlung ermöglicht es Fichte, das Ding-an-sich, da es ein hölzernes Eisen ist, kurzerhand über Bord zu werfen“ [23]), so ist doch nicht zu verkennen, daß auch in der Tathandlung, in der das Handeln zum Tun wird, noch der Gegensatz von Ursache und Wirkung vorhanden ist. Das führt aber wieder zu der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Gelpcke schränkt allerdings auch ein und glaubt, daß die völlige Vernichtung Fichte nur auf theoretischem Gebiete gelungen sei, nicht aber auf praktischem. „Es ist eben hier wirklich wie mit einem hölzernen Eisen, das man sich über Bord geworfen vorstellen mag, dennoch nicht im Elemente des Wassers untergeht. Denn was ist der Begriff des Anstoßes anderes, als nur eine andere Benennung des unliebsamen und verhaßten Noumen, jenes X, von dem befreit keine Weltdeutung und Weltgestaltung möglich, ja, selbst nicht einmal denkbar ist“ [24]). Als ursprünglichste und allgemeinste Tathandlung, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden müsse, faßte Fichte die intellektuelle Anschauung. Sie sollte den Weg zum Unendlichen und Übersinnlichen ermöglichen. Es wird den Kernpunkt dieser Ausführungen bilden, zu untersuchen, ob die intellektuelle An-

[22]) Ebenda I. 468.

[23]) E. Gelpcke, Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang, S. 130 f.

[24]) Ebenda S. 131.

schauung Fichtes jenem Anspruch gerecht geworden ist. Dazu müssen wir nun eingehen auf den wichtigen Begriff des Ich. Zwei Fragen gilt es zu beantworten. Einmal, welches Ich ist von Fichte gemeint bei seinen Darlegungen über die intellektuelle Anschauung, und dann, wie hat er sich dieses Ich gedacht, mit welchen Prädikaten hat er es ausgestattet?

Über die erste Frage haben die Meinungen lange geschwankt. Dazu mag wohl Fichte selbst zum Teil den Anlaß gegeben haben, da er es unterließ, den für ihn grundlegenden Begriff des Ich von vornherein klar zu bestimmen. P. Hensel ist folgender Ansicht: „Kein unbefangener Leser würde beim Lesen der ersten Darstellung (der W. L.) einen Zweifel hegen können, daß alle diese Tathandlungen ... wirklich von einem Ich, d. h. von einem Selbstbewußtsein, einem Individuum vollzogen würden, ... daß hier mit einem Wort die historische Darstellung wie eine Außenwelt für das Bewußtsein entsteht, uns gegeben werden soll, und daß mit zwingender, logischer Konsequenz ein jedes Individuum nun auch denselben Weg gehen muß“ [25]). Dieses Mißverständnis, das bei Freunden und Gegnern bestand, suchte Fichte bekanntlich zu beseitigen durch die oft wiederholte Beteuerung, daß er durchaus nicht an das individuelle Ich seiner selbst oder seiner Leser gedacht habe. Aber wie fest diese Anschauung eingewurzelt war, sehen wir aus den Worten seines Sohnes, des ersten Herausgebers seiner Schriften: „Es muß erwähnt werden, daß Fichte stets gegen diese Äußerung protestiert hat, ohne doch Gehör und Glauben zu finden, so sehr hatte der Satz vom Gesetztwerden des Nicht-Ich durch das Ich sich seinen Zeitgenossen eingeprägt“ [26]). Dieser Gegensatz von Nicht-Ich und Ich zeigt sich vor allem in der ersten Darstellung der W. L. An sie knüpft sich auch jene „solipsistische Interpretation“. P. Hensel geht in seiner vorhin erwähnten Schrift dem Ursprung dieses auffallend verbreiteten Mißverständ-

[25]) Paul Hensel, Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperception bei Kant. Freib. 1885. S. 35 f.

[26]) Fichtes Werke I. XVIII.

nisses nach und glaubt, daß Fichte selbst es in gewissem Sinne verschuldet habe, da er „einen Terminus, der im allgemeinen Sprachgebrauch eine festumschriebene Bedeutung hatte, hier in einer ganz neuen und ungewohnten Bedeutung gebraucht“ [27]). Hensel bringt dann aber selbst zwei Stellen aus der ersten Darstellung der W. L., in denen, wie er sagt, „ein Unterschied zwischen zwei Arten des Ich mehr angedeutet als dargelegt wird“ [28]). Die erste steht im dritten Teil der „Grundlage der gesamten W. L.“ (I. 256): „Insofern sich das Ich als unendlich setzt, geht seine Tätigkeit ... auf das Ich selbst ... und diese Tätigkeit ist der Grund und der Anfang alles Seins. Unendlich ist demnach das Ich, inwiefern seine Tätigkeit in sich selbst zurückgeht ... die reine Tätigkeit und das reine Ich allein ist unendlich. Die reine Tätigkeit aber ist diejenige, die gar kein Objekt hat, sondern in sich selbst zurückgeht. Insofern das Ich Schranken setzt, geht seine Tätigkeit ... auf ein entgegenzusetzendes Nichtich.... Also endlich ist das Ich, insofern seine Tätigkeit objektiv ist.“ Hier wird also doch schon zwischen einem unendlichen und einem endlichen Ich unterschieden und außerdem schon die „reine Tätigkeit“ bestimmt, die, wie wir noch sehen werden, das Wesen des absolutenIch ausmacht. Eine Ergänzung und nähere Erklärung bietet dann eine zweite Stelle, die, etwas gekürzt, auch schon Hensel anführt. Sie steht in demselben Abschnitt (Fichtes Werke I. 277): „Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt notwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. Hier erst wird der Sinn des Satzes: Das Ich setzt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtsein gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar oder mittelbar durch etwas außer

[27]) P. Hensel, a. a. O. 36.
[28]) Ebenda 37.

dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung notwendig zugrunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtsein unerreichbar ist.“ Aus diesen Sätzen geht nun schon unzweifelhaft hervor, daß Fichte durchaus nicht das individuelle Ich zum Prinzip seiner W. L. machen wollte. Wir führen zum Beweise dafür noch eine Stelle aus der W. L. von 1794 an: „Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde, ...und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze konsequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre“ [29]). Entscheidend sind auch für diese Frage Fichtes Ausführungen in der zweiten Einleitung. Aus ihnen ersehen wir, daß Fichte jenes Mißverständnis kannte. Er kennzeichnet den Einwurf der Gegner der W. L. „Wir für unsere Person können uns unter dem Begriff des Ich nichts denken als unsere liebe Person im Gegensatz mit andern Personen... Ich bedeutet meine bestimmte Person, wie ich nun eben heiße, Cajus oder Sempronius, im Gegensatz mit allen andern, die so nicht heißen. Abstrahiere ich nun, wie die W. L. verlangt, von dieser individuellen Persönlichkeit, so bleibt mir gar nichts übrig, was durch Ich zu charakterisieren wäre; ich könnte das Übrigbleibende ebensogut Es nennen“ [30]). Fichte bestreitet, daß das Wort Ich in der Sprache bisher nur das Individuum bedeutet habe, und verweist auf Kant, der den Begriff des reinen Ich in demselben Sinne nehme wie die W. L. und auf Beispiele aus dem gemeinen Sprachgebrauch. Ausdrücklich hebt er den Unterschied hervor zwischen dem Ich als Individuum und dem absoluten Ich, das er hier als Ichheit bezeichnet. Kein Philosoph „von Namen“ habe den bis jetzt übersehen. Wenn die Gegner der W. L. vorgeben, den Begriff des absoluten Ich nicht denken zu können, so liege das „in einer Schwäche ihres ganzen Charakters“ [31]). War im vorigen

[29]) Fichtes Werke I. 119; vgl. auch I. 122, 126.
[30]) Ebenda I. 501.
[31]) Ebenda vgl. I. 503 ff.

auf den Unterschied zwischen absolutem und individuellem Ich hingewiesen, so gedenkt Fichte im 11. Abschnitt der zweiten Einleitung der Verwechselung des absoluten Ich, von dem die W. L. ausgeht, mit dem „Ich als Idee". In ersterem „liegt lediglich die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln, welches freilich auch selbst zum Gehalte desselben wird" [32]). Das Ich als Idee wird vom Philosophen aufgestellt „als Idee des natürlichen, jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen" [33]). „Die Idee des Ich hat mit dem Ich als Anschauung nur das gemein, daß das Ich in beiden nicht als Individuum gedacht wird." Zum Schluß betont Fichte noch einmal, daß vom Ich der intellektuellen Anschauung die gesamte Philosophie ausgehe, es sei ihr Grundbegriff.

Nach den vorhergehenden Ausführungen kann es nun nicht zweifelhaft sein, daß Fichte von vornherein unter diesem Ich das absolute gemeint hat. Von der späteren Zeit, wo er das Absolute nicht mehr als Ichheit nimmt, wo sogar Absolutes und absolutes Ich gänzlich verschiedene Dinge sind, sehen wir ab. Wenn auch 1794 die Gewinnung des Absoluten und die Erkenntnis seines Wesens nicht den Hauptpunkt der Erörterung bildeten, so suchte doch Fichte auch damals nach einem Weg zum Absoluten. Schon in der Rezension des Aenesidemus ist die Setzung des absoluten Ich durch die intellektuelle Anschauung ausgesprochen (Ww. I. 10). Das Ich setzt sich selbst in schlechthinniger Unabhängigkeit. „Wenn das Ich in der intellektuellen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist, so ist es insofern sich selbst setzend, schlechthin selbständig und unabhängig" [34]). In der Tathandlung des sich selbst Setzens besteht sein Sein (vgl. Ww. I. 96). Diese

[32]) Ebenda I. 515.

[33]) Ebenda I. 516. E. Hirsch charakterisiert bei der Unterscheidung des absoluten Ich der intellektuellen Anschauung und des Ich als Idee ersteres als den Grund alles endlichen Bewußtseins, als die Realität, von der alles andere stammt, letzteres als ein nie Wirkliches, nur in unendlicher Annäherung zu Erstrebendes (Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie, S. 25).

[34]) Fichtes Werke I. 22.

Tathandlung wird vom absoluten Ich selbst vollzogen; denn sollte sie der Philosoph vollziehen, müßte er ja absolutes Ich sein. Der Philosoph gelangt auf einem anderen Wege zum absoluten Ich, auf dem Weg der Reflexion und Abstraktion. So haben wir auf der einen Seite die intellektuelle Anschauung, in der das absolute Ich sich anschaut als das, was es ist, und auf der anderen Seite die Verstandestätigkeit des Philosophen, der durch Reflexion zum absoluten Ich gelangt. Das Verhältnis dieser beiden Wege ist bei Fichte nicht klar bestimmt. Besäße der Mensch die intellektuelle Anschauung als absolute Methode zur Erfassung des Absoluten, so wäre der Weg des reflektierenden Denkens überflüssig. Aber diese Forderung an die intellektuelle Anschauung wird nicht erfüllt. Sie wird dem Menschen von Fichte zugesprochen als unmittelbares Bewußtsein der reinen Tätigkeit, das allen seinen Handlungen zugrunde liegt. Er selbst identifiziert es mit der reinen Apperzeption Kants[35]) (Ww. I. 472). Dieses Ich der trans-

---

[35]) Von der transzendentalen Apperzeption spricht Kant in dem Abschnitt über die Paralogismen der reinen Vernunft (Ww. 3, 262 ff.). Eine zusammenfassende Darstellung gibt er in folgender Anmerkung: „Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz und hält den Satz: Ich existiere, in sich. Ich kann aber nicht sagen: alles, was denkt, existiert; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu nothwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt, ... sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde liege) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll ... Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als Etwas, was in der That existiert und in dem Satze: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne

zendentalen Apperzeption ist aber rein formal, wie auch das Ich, das auf dem Weg der Abstraktion gewonnen wird. Für Fichte aber erhält dieses Ich metaphysische Bedeutung, es wird zum Weltgrund. Dieser Schritt jedoch, der zum absoluten Ich führen soll, muß darum als verfehlt bezeichnet werden, weil er die Grenze seiner Sphäre überschreitet. Es liegt hier eine Verwechslung des abstrakten Ich vor mit dem absoluten.

Wenden wir uns der zweiten Frage zu, worin für Fichte das Wesen des absoluten Ich bestehe. Es sind vor allem zwei Bestimmungen wichtig, auf die wir schon hingewiesen haben. Zunächst ist es die immer wiederkehrende Behauptung, daß im absoluten Ich Denkendes und Gedachtes zusammenfallen, daß in ihm Subjekt und Objekt ein und dasselbe, daß sie durchaus identisch seien. Das ist ein Satz, der zu den schwersten Bedenken Anlaß gibt, die

irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens" (Ww. 3, 275 f.). Das Ich der transzendentalen Apperzeption wird also hier als rein intellektuelle Vorstellung bezeichnet. Die Vorstellung Ich ist intellektuell, weil sie ohne jedes Affiziertwerden entsteht. Der Inhalt dieser Vorstellung ist selbsttätig gesetzt, aber doch nicht absolut selbsttätig, da „ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden würde." Auch diesem Akt Ich werden die Bestimmtheiten des Ich, „alles Mannigfaltige im Subjekt" gegeben, nicht von dem Akt selbst gesetzt. Wäre dieses aber der Fall, dann würde dieser intellektuellen Vorstellung durch sich selbst das Dasein des Objekts der Vorstellung gegeben sein, wir hätten ein absolutes Selbstbewußtsein, eine vollkommen intellektuelle Anschauung. Daß intellektuelle Anschauung des Ich für Kant darin besteht, daß durch die Vorstellung des Ich allein die reale Existenz des Ich mit allen seinen Bestimmtheiten gegeben wäre, erhellt aus folgender Stelle: „Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subject selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellectuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subject vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muß um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heißen." (Ww. 3, 70).

schließlich zu seiner Ablehnung führen. Bei jeder intellektuellen Tätigkeit, und das muß doch auch die intellektuelle Anschauung des absoluten Ich sein, müssen wir unterscheiden den Erkenntnisakt und den von ihm verschiedenen intendierten Gegenstand. Gewiß trifft es zu, daß ich der Gedachte abhängig bin von mir als Denkendem. Aber darum sind doch beide noch nicht identisch. Hat der Denkende substantiell reales Sein, so der Gedachte nur das Sein eines Akzidenz. Ein Erkenntnisakt kann aber nicht sich selbst zum Gegenstand haben, sondern er kann nur wieder Gegenstand eines anderen Aktes sein. Jeder intellektuelle Akt ist objektbezogen, und auf sich selbst kann er nicht gerichtet sein, weil er dann eben nicht derselbe Akt ist. Diese von Fichte behauptete Identität ist also gar nicht denkbar, sie leidet an immanentem Widerspruch. Ganz mit Recht ist sie als das „πρῶτον ψεῦδος“[36]) der W. L. bezeichnet worden. Kerler fällt folgendes scharfe Urteil: Diese Identität bedeutet bei Fichte „irgend etwas Geheimnisvolles, ganz und gar Undenkbares, das, je unbestimmter es gefaßt wird, um so tauglicher dazu ist, Ausgangspunkt tollkühnster metaphysischer Spekulationen zu sein“[37]). Auch H. Heimsoeth muß zugeben: „Was diese Identität im Grund und in sich selber ist, das bleibt uns stets ein absolutes X, das ‚undenkbare Eine‘, das enbensogut alles für uns ist, ... und nichts“[38]). Darin liegt nun die große Tragweite dieses Irrtums, daß, abgesehen von den späteren Phasen der Fichteschen W. L., diese Identität vom absoluten Ich behauptet wird, dem Quellpunkt alles Seins und Geschehens. Ist aber diese Identität unhaltbar geworden, dann bricht damit das ganze Fundament für die Spekulation Fichtes zusammen.

Zu einem ähnlichen Ergebnis wird uns auch die Prüfung der anderen Behauptung Fichtes führen, das Absolute sei reine Tätigkeit. Diese hat er einmal beschrieben als jene

---

[36]) D. H. Kerler, die Fichte-Schellingsche W. L. 31.
[37]) D. H. Kerler, a. a. O. 423.
[38]) H. Heimsoeth, Fichte 96 f.

Tätigkeit, „die kein Objekt voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das Handeln unmittelbar zur Tat wird“ [39]). Wie es nun allgemein bei Fichte sowohl wie bei Schelling zutrifft, daß ihnen bei aller Produktivität und Kraft des Denkens die Gabe scharfer Begriffsformulierung durchaus abgeht, so bringt auch dieser Begriff der reinen Tätigkeit wieder unüberbrückbare Schwierigkeiten. Kein denkendes Wesen ist überhaupt imstande, diesen Begriff zu bilden. Es besteht für uns in dem Begriff der Tätigkeit die unauflösbare Relation zwischen einem Handelnden und einem Objekt des Handelns. Fichte hat diesen Einwand selbst gesehen. „Das Ich geht zurück in sich selbst, wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen und unabhängig von demselben da für sich; muß es nicht für sich schon da sein, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt dann nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte? Ich antworte: keineswegs. Erst durch diesen Akt, und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorausgeht, wird das Ich ursprünglich für sich selbst“ [40]). Diese Antwort Fichtes ist durchaus verfehlt. Er muß sich doch zuerst der Aufgabe unterziehen, dieses Urhandeln zu beweisen oder aufzuzeigen. Wenn er von einem „für sich werden“, von einem „Handeln auf ein Handeln selbst“ spricht, so liegt darin noch die Subjekt-Objekt-Relation. Diese Relation können wir aus dem Begriff der Tätigkeit gar nicht hinwegdenken, sonst verflüchtigt sich der ganze Begriff zu einem nicht denkbaren Wiederum aber besitzt dieser Irrtum Fichtes größte Tragweite für seine ganze Lehre. Die reine Selbsttätigkeit wird ja von Fichte dem Absoluten zugeschrieben. Das absolute Ich ist reines Tun. Für Fichte ist also Gott, so können wir sein Absolutes benennen, reine „Agilität“. Es stellt uns seine Gottesidee die Aufgabe, die für uns nie erfüllbar ist,

[39]) Fichtes Werke I. 468.
[40]) Ebenda I. 458 f.

Selbsttätigkeit ganz rein und ohne jeden Übergang vom Bestimmbaren zum Bestimmten zu denken.

Mit diesen Erörterungen ist dann auch die Antwort auf die Frage nach der Berechtigung der intellektuellen Anschauung Fichtes gegeben. Sie wird von ihm beibehalten zur Charakterisierung des göttlichen Erkennens, das in der Tat ein Schauen ist. Aber mit Unrecht schreibt er sie dem Menschen zur Erfassung des Absoluten zu, das auf dem Weg, den er beschreibt, nicht zu gewinnen ist und das er überdies mit widerspruchsvollen, überhaupt nicht denkbaren Prädikaten ausstattet. Auch übersieht Fichte, daß das Ich nicht nur handelnd, sondern auch wahrnehmend, fühlend, erkennend angetroffen wird. Der Irrtum läßt sich erklären aus dem Entwicklungsgang, den Fichte genommen hat. Von Kant herkommend ließ er sich durch den einseitigen kantischen Moralismus seinen Blick einengen. Wir dürfen Kerler zustimmen, wenn er urteilt, daß Fichte auf dem Weg „elendester Äquivokationen und anderer logischer Ungeheuerlichkeiten“ [41]) zu seinen Sätzen gelangt sei. Der Anspruch Fichtes, mit Hilfe der intellektuellen Anschauung zum „Unendlichen“ und „Übersinnlichen“ zu gelangen, ist also nicht erfüllt, und es trifft für unsere Frage zu, was Kant in seiner berühmten Erklärung vom Jahre 1799 von der ganzen W. L. feststellte, daß sie „ein gänzlich unhaltbares System“ sei.

b) Prüfung der religionsphilosophischen Bedeutung der intellektuellen Anschauung Fichtes.

Haben wir bis jetzt die Auffassung Fichtes von der intellektuellen Anschauung dargestellt und beurteilt, so soll jetzt ihre Stellung und Bedeutung in seiner Religionsphilosophie aufgezeigt werden. Es ist also zu untersuchen, inwieweit die Sätze der Religionsphilosophie von intellektueller Anschauung abhängen. Dabei ist wieder besonders auf die Frage zu achten, wie sich unser Autor zur Gotteserkenntnis stellt. Entscheidet er sich für den Weg des un-

---

[41]) D. H. Kerler, die Fichte-Schellingsche W. L. 15.

mittelbaren intuitiven Erfassens oder den des schlußfolgernden Denkens? Am Anfang der Untersuchung ergibt sich nun gleich eine Schwierigkeit. Es ist nämlich festzustellen, daß der Terminus „intellektuelle Anschauung“ uns in den religionsphilosophischen Schriften Fichtes nicht begegnet. So wird also zu fragen sein, ob der Philosoph sie nicht in anderer Formulierung doch inhaltlich in seiner Religionslehre verwendet hat. Das läßt sich in der Tat zeigen. Wir werden sehen, daß er eine unmittelbare Erfassung Gottes lehrt, wobei sein einseitiger Gottesbegriff beachtet werden muß, und daß er dem Menschen ein besonderes Vermögen zu dieser Erkenntnis zuschreibt.

Fragen der Religion haben Fichte von den Anfängen bis in die letzten Zeiten seines Denkens beschäftigt. Schon seine Lebensgeschichte zeigt, daß die Religion für ihn ein besonderes Wertgebiet darstellte. Durch eine religionsphilosophische Schrift, den „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, gelang er zu seiner Professur in Jena; eine religionsphilosophische Schrift „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ und der sich daran anschließende „Atheismusstreit“ war die Veranlassung zu seinem Weggang von dort. Wieder ist es eine religionsphilosophische Schrift, die als die wichtigste aus der letzten Zeit seines Lebens angesehen werden muß, die „Anweisung zum seligen Leben“.

Fichtes erste religionsphilosophische Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ erschien anonym 1791. Sie war Kant gewidmet und wurde zuerst als sein Werk angesehen. In der Tat stimmen die Gedankengänge dieses Werkes auffallend mit denen Kants überein. Fichte ist hier noch ganz im Moralismus Kants befangen[42]). Die Religion besteht für ihn in der Anerkennung Gottes als moralischen Gesetzgebers[43]), sie muß dazu dienen, die Moral zu unter-

[42]) M. Wundt hat darauf hingewiesen, daß schon in dem ersten Zeugnis von den religiösen Anschauungen des jungen Fichte, in seinen Predigten, sich der kantische Einfluß „in der starken Betonung des sittlichen Elementes in der Religion“ geltend macht. (M. Wundt, J. G. Fichte, S. 256 f.).

[43]) Fichtes Werke V. S. 53.

stützen. Praktische Erwägungen sind es, die ihn zur Annahme eines höchsten Wesens bestimmen. Es soll durch die Annahme unserer moralischen Pflichten als Gebote Gottes im Kampf zwischen Neigung und Pflicht dem Gebot der Vernunft ein neues Gewicht hinzugefügt werden[44]). Wir gehen auf den weiteren Inhalt der Schrift nicht ein, da sie für unsere Frage keinen Beitrag liefert. Für intellektuelle Anschauung eines höchsten Wesens durch den Menschen ist in ihr kein Raum. Sie ist ganz kantisch bestimmt. Als Beleg dafür führen wir nur eine Stelle an, die sich auf unsere Gotteserkenntnis bezieht. „Daß ein Gott sei, daß er der alleinheilige, der alleingerechte, der allmächtige, der allwissende, der oberste Gesetzgeber und Richter aller vernünftigen Wesen sei, ist unmittelbar durch unsere moralische Bestimmung, den Endzweck des Sittengesetzes zu wollen, uns zu glauben auferlegt.... Wollen wir einen bestimmten Begriff von Gott haben; sein Wesen, wie es an sich ist, erkennen? Das wird reine Moralität nicht nur nicht befördern, sondern sie hindern“[45]).

Wieder von Kant ausgehend schuf Fichte einige Jahre später das System der Wissenschaftslehre, die er seit 1794 in öfters wechselnder Formulierung vorlegte. Die W. L. enthält noch keine Darstellung der Religionslehre Fichtes. Wir finden in den Schriften der Jahre 1794—98 nur gelegentliche Äußerungen über Gott und Religion. Nehmen wir die vorliegenden Aussagen über den Gottesbegriff in der W. L. von 1794, so wird Gott beschrieben als das absolute Ich, das durch sich selbst gesetzt ist und dessen Wesen reine Tätigkeit ist. Fichte hat beabsichtigt, nach dem Naturrecht und der Sittenlehre noch die Religionsphilosophie der W. L. anzugliedern (Vgl. Medicus a. a. O. 136). Daß nach der Sittenlehre der Ausbau des Systems nicht vollendet wurde, hat seinen Grund in dem ausbrechenden

---

[44]) Ebenda V. S. 57.

[45]) Ebenda V. S. 118. Nach Fr. Medicus hat vielleicht gerade die Tendenz, den Sinn der Religion letzten Endes in der Moral zu suchen, dem spätern Fichte seine Jugendarbeit so unsympathisch gemacht (Medicus, J. G. Fichte, S. 39).

Atheismusstreit. Der Aufsatz Forbergs „Entwicklung des Begriffs der Religion“ gab Fichte Veranlassung zu seiner Abhandlung „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1798). Diese Schrift führte zum Atheismusstreit, der Fichtes Verteidigungsschriften „Die Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus“ (1799) und die „gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus“ hervorrief. Der Erläuterung seines ersten Aufsatzes sollten dann die unvollendet gebliebenen und erst nach des Verfassers Tode veröffentlichten „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen“ und die im philosophischen Journal erschienene Abhandlung „Aus einem Privatschreiben“ (1800) dienen.

In den Schriften des Atheismusstreites ist Fichte über den Standpunkt der Offenbarungskritik bereits hinausgekommen. Das ersehen wir schon aus der Ablehnung der These Forbergs, für den die Religion lediglich im sittlichen Handeln bestand. Nach Fichte gehört mehr zur Religion, nämlich der Glaube an eine göttliche Weltregierung. Als Beleg dafür, daß Fichte die Identität von Religion und Moral ablehnt, verweisen wir auf eine Stelle aus den „Rückerinnerungen . . .“ [46]). Er wendet sich dort gegen den Vorwurf, daß seine Religionslehre die Religion ganz aufhebe und nur ihren Namen stehen lasse, während bloße Sittlichkeit übrig bleibe. Dann scheidet er Moralität und Religion durch folgende Bestimmungen. Moralisch handle, wer seinen Willen stets nach dem Pflichtgebot bestimme. Besitze der Mensch religiösen Glauben, so sei er in jedem bestimmten Falle seines Handelns fest überzeugt, daß das von ihm Gewollte auch außer seinem Willen der absolute Zweck der Vernunft sei und daß der eigene Wille nur Werkzeug jenes absoluten Zweckes sei. Es bestehe also die Überzeugung, daß jede sittliche Handlung ein bestimmtes Glied in einer sittlichen Weltordnung sei. Eine sehr enge Verknüpfung von Religion und Moralität bleibt also doch für Fichte bestehen. Er unternimmt die Ab-

---

[46]) Vgl. Fichtes Werke V. S. 362.

leitung der Religion vom sittlichen Bewußtsein aus[47]). Sittlich handeln wir, wenn wir dem Gebot der Pflicht folgen. Das ist unsere sittliche Bestimmung. Das sittliche Handeln hat nun einen absoluten Zweck innerhalb der moralischen Weltordnung. Es setzt also voraus eine sittliche Ordnung, und diese liegt außerhalb der endlichen moralischen Wesen (Ww. V. 392). Es ist eine transzendente Ordnung.

Daß eine göttliche Weltregierung wirklich besteht, ist für Fichte Gegenstand einer besonderen Gewißheit, die unmittelbar zusammenhängt mit der unserer sittlichen Bestimmung. Sie ist Gegenstand des Glaubens. „Dies ist nun Religion. Ich glaube an ein Prinzip, zufolge dessen aus jeder pflichtmäßigen Willensbestimmung die Beförderung des Vernunftzweckes im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt. Dieses Prinzip wird absolut gesetzt, mit derselben Ursprünglichkeit des Glaubens, wie an die Stimme des Gewissens geglaubt wird. Beides ist nicht eins, aber schlechthin unabtrennlich von einander“[48]). Die Gewißheit, die uns der religiöse Glaube gibt, kann nach Fichte nicht bezweifelt werden, da die Glaubensgewißheit nichts Erschlossenes und Abgeleitetes ist. So kann er uns denn versichern, daß es gar nicht zweifelhaft sei, „sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzige absolut gültige Objektive, daß es eine moralische Weltordnung gibt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist“[49]). Der „Glaube“ in diesem Sinne hat natürlich nichts zu tun mit dem übernatürlichen Glauben der Offenbarungsreligion. Das liegt so klar, daß folgender polemische Satz aus seinem Privatschreiben gar nicht geschrieben zu werden brauchte: „Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält als diesen Be-

---

[47]) Auf den Zusammenhang zwischen der Religionsbegründung Fichtes u. seiner Sittenlehre hat E. Hirsch hingewiesen. A. a. O. 50 ff.

[48]) Fichtes Werke V. S. 364 f.

[49]) Ebenda V. S. 187.

griff der moralischen Ordnung, ist insofern Erdichtung und Aberglaube, welcher unschädlich sein mag, aber doch immer eines vernünftigen Wesens unwürdig und höchst verdächtig ist“ [50]). Wohl aber kann auf eine wirklich bestehende Verbindungslinie hingewiesen werden, auf den Zusammenhang mit F. H. Jacobi. Der „Glaubensphilosoph“ lehrt ein unmittelbares Erfassen der Wirklichkeit, der Realität der sinnlichen und übersinnlichen Dinge, im Glauben. Auch für Fichte kann die Realität der Dinge nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden. Das Organ, die Realität, der „die Vorstellung lediglich zusieht, ohne sie hervorzubringen, oder daran das geringste zu ändern“ [51]), zu ergreifen, ist der Glaube. Mit allen Menschen verhalte es sich so, daß sie, auch ohne sich dessen bewußt zu sein, alle Realität, welche für sie da ist, lediglich durch den Glauben fassen, „und dieser Glaube drängt sich ihnen auf mit ihrem Dasein zugleich, ist ihnen insgesamt angeboren“ [52]).

Begründet wird dieser Glaube für Fichte durch den Begriff einer übersinnlichen Welt. Das Übersinnliche aber ist ihm das Ich mit seiner Freiheit zum Handeln und seiner sittlichen Bestimmung [53]). Ausdrücklich wendet sich unser Philosoph gegen den Versuch, von der Existenz oder der Beschaffenheit der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben zu schließen. Er weiß zu gut, so belehrt er uns, „daß zwar eine verirrte Philosophie, in der Verlegenheit etwas erklären zu sollen, dessen Dasein sie nicht leugnen kann, dessen wahrer Grund ihr aber verborgen ist, nimmermehr aber der unter der Vormundschaft der Vernunft und unter der Leitung ihres Mechanismus stehende ursprüngliche Verstand, eines solchen Schlusses fähig ist“ [54]). Das Dasein Gottes zu beweisen, findet Fichte durchaus

---

[50]) Ebenda V. S. 394 f.

[51]) Ebenda II. S. 248. Vgl. auch Fichtes Leben u. liter. Briefwechsel I, S. 172 ff.

[52]) Ebenda II. S. 255.

[53]) Ebenda V. S. 181 f.

[54]) Ebenda V. S. 179.

verwerflich. Wozu soll es auch dienen, da wir ja im „Glauben“ Gott unmittelbar erfassen. Der Beweis aber gibt uns vermittelte Erkenntnis. Auf ein unmittelbar Wahres müsse zurückgegangen werden, wenn wir je zur Wahrheit gelangen wollen[55]). Eine Anmerkung verweist uns auf die Methode der W. L., die auch von einem Unbeweisbaren ausgehe. „Dasjenige, wovon die W. L. ausgeht, läßt sich nicht begreifen, noch durch Begriffe mitteilen, sondern nur unmittelbar anschauen: Wer diese Anschauung nicht hat, für den bleibt die W. L. notwendig grundlos und lediglich formal; und mit ihm kann dieses System schlechterdings nichts anfangen“[56]). Jene unmittelbare Glaubensgewißheit der Religionslehre entspricht also der intellektuellen Anschauung der W. L. Wie man ohne dieses Vermögen der Anschauung nicht in das System der W. L. einzudringen vermag, so kann man ohne jenen Glauben nicht zur Religion gelangen. Ein Grund dafür, daß Fichte den Terminus der „intellektuellen Anschauung“ nicht beibehalten hat, liegt vielleicht in seinem Gottesbegriff. Für ihn ist ja die Gottheit die lebendige und wirkende moralische Weltordnung, und er lehnt entschieden jeden anderen Begriff von Gott ab. „Wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen; der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluß sicher nicht, und kennt kein solches besonderes Wesen; nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht ihn“[57]). In den verschiedensten Wendungen kehrt dieser Standpunkt in den Schriften des Atheismusstreites wieder. „Ich leugne sonach allerdings einen substantiellen, aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott“[58]). In diesem Sinne aufgefaßt ist also die Anklage auf Atheis-

[55]) Vgl. ebd. V. S. 181 Anm.
[56]) Ebenda V. S. 181 Anm.
[57]) Ebenda V. S. 186.
[58]) Ebenda V. S. 216.

mus berechtigt. Aber für Fichte ist es unzweifelhaft, „daß der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, unmöglich und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechttuns sich erhebe“ [59]). Die Überzeugung Fichtes ist also die, „daß jene Weltordnung das absolut Erste aller objektiven Erkenntnis ist.... Ihr Rang ist der, daß sie absolut durch sich gewiß ist“ [60]).

Über jene unmittelbare Erkenntnis, die nach Fichte den Ausgangspunkt der Religionsphilosophie bilden muß, wie sie auch am Anfang der W. L. steht, finden wir weitere Ausführungen in den „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen“. Die dort vertretene Auffassung verdient eine nähere Beleuchtung wegen des in ihr enthaltenen Gefühlsbegriffs, der ja heute wieder besondere Beachtung und Verwertung gefunden hat. Ich gebe zunächst die betreffenden Stellen. Fichte geht aus von dem Gegensatz seiner Philosophie zu anderen Systemen, die in der begrifflichen Erkenntnis das Höchste sehen. „Unsere Philosophie macht umgekehrt das Leben, das System der Gefühle und des Begehrens zum Höchsten und läßt der Erkenntnis überall nur das Zusehen. Dies System der Gefühle ist durchaus bestimmt im Bewußtsein, und es enthält eine unmittelbare, nicht durch Folgerungen erschlossene, durch freies, auch zu unterlassendes Räsonnement erzeugte Erkenntnis. Nur diese unmittelbare Erkenntnis hat Realität.... Wenn daher durch Philosophie oder Räsonnement die Realität einer Erkenntnis erwiesen werden soll, so muß ein Gefühl... aufgezeigt werden, an welches diese Erkenntnis unmittelbar sich anschließt“ [61]). „Welches ist nun das Gefühl, worauf unser Glaube an die Gottheit sich gründet, und wodurch derselbe als reell bewährt wird?“ [62]). Fichte unterscheidet zwischen sinnlichem und intellektuellem Gefühl und gibt auf die vorhin gestellte

[59]) Ebenda V. S. 188.
[60]) Ebenda V. S. 186.
[61]) Ebenda V. S. 352.
[62]) Ebenda V. S. 355.

Frage die Antwort: „Es ist das unmittelbare Gefühl der Gewißheit und Notwendigkeit eines Denkens“ [63]). Dieses Gefühl ist nach Fichte ein intellektuelles und zwar „nicht nur intellektuelles überhaupt, sondern das erste und ursprünglichste intellektuelle Gefühl, Grund aller Gewißheit, aller Realität und Objektivität“ [64]). Man kann dieses Gefühl in keinem erzeugen oder jemandem andemonstrieren — es hat ja den Charakter des Unmittelbaren —, aber es kann doch jedem „angemutet“ werden [65]).

Diese Ausführungen Fichtes enthalten zunächst die den neuesten Philosophen eigene Ablehnung der logischen Demonstration der Religion. Glaubte man seit der kantischen Kritik mit den herkömmlichen Beweisen für das Dasein Gottes die Religion nicht mehr begründen zu können, dann wurde es zur Aufgabe philosophischen Denkens, nach neuen Wegen zu suchen. Fichte unterzieht sich dieser Aufgabe und verspricht, durch das Gefühl zu einer unmittelbaren Erfassung Gottes zu gelangen. Sehen wir uns nun die Merkmale an, die unser Autor diesem Gefühl beilegt, so ergibt sich eine bemerkenswerte Feststellung. Er nennt es „das erste und ursprünglichste intellektuelle Gefühl“. Es ist „Grund aller Gewißheit, aller Realität und Objektivität“. Man hat also nicht zu denken an ein zuständliches Gefühl des einzelnen. Es kann bei allen Menschen vorausgesetzt werden und bezeichnet einen erkenntnisartigen Vorgang und beansprucht objektive Geltung und Erkenntniswert. Dann wird ihm der Charakter der Unmittelbarkeit zugeschrieben, gleichzeitig wird es in Gegensatz zum schlußfolgernden Denken gesetzt. Damit sind aber Bestimmungen gegeben, die vielfach der intellektuellen Anschauung zugeschrieben werden. Fichte hat also die intellektuelle Anschauung in dieser Bedeutung, wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach für seine Religionsbegründung verwertet. Untersuchen wir jetzt näher, ob auf diesem Wege eine allgemeine Religionsbegründung möglich ist.

---

[63]) Ebenda V. S. 356.
[64]) Ebenda V. S. 356 f.
[65]) Vgl. ebd. V. S. 356, 358.

Da erfordert zunächst der Ausdruck „Gefühl“ eine Klarstellung wegen der ihm eigenen Bedeutungsverschiedenheit. Die heterogensten Dinge werden in ihm zusammengefaßt. Treffend kennzeichnet A. Dyroff die Ursachen dafür mit folgenden Worten: „Es ist einmal die Armut der Sprache, die uns so oft zu dem Wort „Gefühl“ unsere Zuflucht nehmen heißt, wo die gewöhnliche Analyse nicht zureicht. In besonderem Maße trägt der Charakter der Unmittelbarkeit, der diesen Bewußtseinszuständen ganz wie den Gefühlen anhaftet, dazu bei. Da wo unsere Kategorien Begriff, Urteil, Schluß nicht anwendbar sind, glauben wir mit der Annahme eines Gefühls das Richtige nicht zu verfehlen.... Vorläufig muß man aber sagen: Es gibt außer dem Begriff noch viele Dinge zwischen Gefühl und Urteil, von denen bei dem heutigen Stand der Psychologie eine zureichende Kenntnis nicht vorliegt. Marbe hat ... dergleichen „Bewußtseinslagen“ genannt.... Ich kann mich daher der Ansicht nicht verschließen, daß die Disjunktion: Jeder unmittelbar erlebte Bewußtseinsinhalt ist entweder Gefühl oder Empfindungs- oder Vorstellungsinhalt, nicht sicher begründet und kaum durchführbar ist“ [66]).

Was verstehen wir nun unter „Gefühl“? Selten findet man noch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch, daß es soviel wie Tastsinn bedeutet. „Gewöhnlich versteht man unter Gefühl jene Komponente in den seelischen Vorgängen, die, von äußeren Sinnesreizen relativ unabhängig, die Eigenschaft besitzt, von einer mittleren Indifferenzzone aus sich nach zwei diametral entgegengesetzten Richtungen hin zu verstärken“ [67]). Dann aber spricht man von „Gefühl“ auch häufig im Sinne einer intuitiven Erkenntnis auf irgend einem Gebiet. Hier haben wir also eine ganz eigene Verwendungsweise des Wortes. Es bezeichnet erkenntnisartige Vorgänge, die selbst wieder von Lust- und Unlustgefühlen begleitet sein können. Es ist bekannt, von welcher

[66]) Ad. Dyroff, Das Selbstgefühl. Philosophisches Jahrbuch 1904. Bd. 17, S. 167 u. 169.

[67]) Dyroff, a. a. O. S. 7.

weittragenden Bedeutung dieser Gefühlsbegriff für die Religionsphilosophie geworden ist. Nach dieser Richtung hin muß nun auch Fichtes „intellektuelles Gefühl" gedeutet werden.

Analysieren wir seine Darlegungen etwas näher. Fichte nennt dieses intellektuelle Gefühl „das unmittelbare Gefühl der Gewißheit und Notwendigkeit eines Denkens". Wir verstehen unter Gewißheit „die feste, jeden Zweifel sowie jede Furcht vor Irrtum ausschließende Zustimmung des denkenden Geistes zu einer wirklichen oder scheinbaren Wahrheit"[68]). Die psychische Haltung der Gewißheitsüberzeugung kann also sowohl bei der Wahrheit wie auch beim Irrtum eintreten. Wir müssen somit nach einem Grund unserer Gewißheit suchen. Für uns besteht dieser in der objektiven Evidenz des erkannten Gegenstandes. Bei neueren Philosophen treffen wir nun eine Auffassung der Evidenz, die uns das auszudrücken scheint, was Fichte von dem intellektuellen Gefühl erwartet. Es ist die Auffassung der Evidenz als eines Gefühlserlebnisses der Seele. Wir führen eine charakteristische Stelle aus der Logik von Sigwart als Beleg an. Für ihn läßt sich objektiv gültiges Denken nur feststellen durch „Berufung auf die subjektiv erfahrene Notwendigkeit, auf das innere Gefühl der Evidenz, das einen Teil unseres Denkens begleitet, auf das Bewußtsein, daß wir von gegebenen Voraussetzungen aus nicht anders denken können, als wir denken. Der Glaube an das Recht dieses Gefühls und seine Zuverlässigkeit ist der Grund aller Gewißheit überhaupt; wer dieses nicht anerkennt, für den gibt es keine Wissenschaft, sondern nur zufälliges Meinen"[69]). Ein kurzer Vergleich mit den angeführten Sätzen Fichtes ergibt sofort die Ähnlichkeit beider Anschauungen. Das „Gefühl der Gewißheit und Notwendigkeit eines Denkens" liefert Fichte eine unmittelbare Erkenntnis, und dieses Gefühl ist für ihn der Grund aller Gewißheit und Realität. Auf dieses Gefühl gründet er dann den

[68]) Hagemann-Dyroff, Logik und Noetik 11/12 S. 22.
[69]) Chr. Sigwart, Logik I. S. 15/16.

Glauben an Gott. Aber wer sollte sich damit beruhigen, in diesem Gefühlserlebnis das Kriterium der Wahrheit einer Erkenntnis zu sehen? Gefühle im engeren, oben dargelegten Sinn geben nur Zuständlichkeiten des einzelnen Subjekts wieder. Auf diese läßt sich aber nicht die Allgemeingültigkeit einer Erkenntnis gründen. Soll das intellektuelle Gefühl aber ein anders gearteter Vorgang sein, der uns auf leichtem, aber unbedingt sicherem Wege ein Wissen gibt, dann muß doch dieses psychische Phänomen zuerst aufgezeigt werden. Mit der Behauptung, es könne allen Menschen „angemutet" werden, ist noch nichts erwiesen. Und ferner, dadurch, daß ich fühle, so und nicht anders denken zu müssen, gewinne ich noch keine Einsicht in die Wahrheit der betreffenden Erkenntnis. Schließlich wird auch oft der eine sich überzeugt fühlen von der Wahrheit eines Gedankens, der andere nicht. Wer will dann entscheiden, wann jenes intellektuelle Gefühl berechtigt auftritt? Diese kritischen Erwägungen führen uns zu der Folgerung: Auf diesem von Fichte gezeigten Weg kommen wir nicht zu einer wissenschaftlichen Gotteserkenntnis. Gewiß soll nicht verkannt werden, daß der einzelne Mensch auch ohne wissenschaftliche Begründung seines Gottes gewiß sein kann. Es gibt ein unmittelbares Gottesbewußtsein, und wer dieses besitzt, braucht nicht nach Gründen zu suchen für seine Überzeugung. Aber Fichte spricht hier als Religionsphilosoph. Er will eine Religionslehre geben, und deren Aufgabe ist es, einen allgemein gangbaren wissenschaftlichen Weg zu Gott zu zeigen. Fichte hat ihn in den bisher angezogenen Schriften nicht gewiesen. Er führt über das Vernunfterkennen. Das Höchste, was menschlicher Erkenntnis vorbehalten ist, ist die Einsicht, daß es einen persönlichen Gott gibt. Der denkende Geist gibt dem Gottesglauben seine Begründung vor dem Forum der Vernunft.

Fichtes philosophischer Entwicklungsgang nimmt mit seinem Aufenthalt in Berlin eine neue Wendung. Wir sehen diese Entwicklung deutlich in den späteren Auflagen der W. L., vor allem kommt die vom Jahre 1804 in Betracht.

Das Wesen des Absoluten, dessen subjektivistische Einkleidung jetzt ganz weggefallen ist, wird als „Licht und Leben" bezeichnet[70]). Es tritt von hier an immer stärker das religiöse Element in Fichtes Gedankenwelt hervor. Als Faktoren für diese bedeutsame Weiterentwicklung des Schöpfers der W. L. ist einmal bestimmend gewesen der Einfluß der inzwischen erschienenen Schriften Schellings und dann wohl auch der Verkehr mit Schleiermacher. Diese Jahre, die für die W. L. so wichtige Umgestaltungen bringen, sind nun auch entscheidend für die Wandlung in Fichtes Religionsphilosophie. Sie ist vollzogen in der „Anweisung zum seligen Leben". Diese enthält Vorlesungen, die Fichte 1806 herausgegeben hat und die nach seinen eigenen Worten das Resultat seiner langjährigen, seit dem Ende der Jenaer Zeit begonnenen Forschung bilden. Die Schrift bildet den „Gipfel und hellsten Lichtpunkt"[71]) seiner Religionslehre. Es ist nun in der Tat so, daß die Religionsphilosophie Fichtes durch sie eine Vertiefung erfährt. Diese ist einmal darin zu erblicken, daß der Gottesbegriff in wesentlicher Umgestaltung erscheint, und dann auch darin, daß jetzt Religion nicht mehr nur in ihrer Bedeutung für das sittliche Handeln betrachtet wird. Ihr Mittelpunkt wird in das Erkennen verlegt. So gelangen wir dann von selbst zu der Frage, wie wir zur Erkenntnis Gottes gelangen, und es wird sich zeigen, daß Fichtes Antwort in der Bejahung einer Schau Gottes durch den Menschen besteht.

Einen wichtigen Begriff in der „Religionslehre" bildet der des Seins und zwar desjenigen Seins, das keines anderen für sein Sein bedarf, das nicht geworden ist. Es ist Aufgabe des Denkens, dieses allein „wahrhaftige Sein" zu erfassen, „als ein Sein von sich selbst, aus sich selbst, durch sich selbst"[72]). Vom Sein wird dann unterschieden das

[70]) Fichtes Lehre vom geistigen „Licht" erhält ihre schärfste Ausprägung in der W. L. von 1904 und in der „Anweisung zum seligen Leben". An vielen Stellen der W. L. von 1804 wird Gott als das „absolute" oder „reine" Licht bezeichnet. Vgl. dazu Jos. Wirtz, Fichtes Lehre vom geistigen „Licht." Bonner Dissert. 1921.

[71]) Fichtes s. Werke V. S. 399.

[72]) Ebenda V. S. 439.

Dasein des Seins, das im Bewußtsein des Seins besteht. Das schlechthin unabhängige und selbständige Sein, das nur als Eins und nur als unveränderliche Einerleiheit zu denken sei, wird als das Absolute oder Gott bezeichnet. Sein Wesen wird auch durch den Begriff des „Lebens" ausgedrückt[73]). Wie das Absolute nur durch sich selbst sein kann, so kann es auch nur durch sich selber dasein. „Es ist da, schlechthin so, wie es in ihm selber ist, und ganz, ungeteilt und ohne Rückhalt, und ohne Veränderlichkeit und Wandel, als absolute Einerleiheit, so wie es also auch innerlich ist"[74]). Außer Gott, dem absoluten, lebendigen Sein, ist nichts. Alles andere ist nur Schein seines Wesens. Die Sinnenwelt, sagt Fichte[75]), ist nur Mittel für das wirkliche, wahre und reale Sein, das Sein Gottes, wie es durch sich selbst und in sich selbst schlechthin ist. Fichte legt dar, daß nicht mittelbar und aus einem andern eingesehen werden könne, wie dieses Sein ausfallen werde; „sondern daß es nur unmittelbar erfaßt und erlebt, und nur auf der Tat seines lebendigen Ausströmens aus dem Sein in das Dasein ergriffen werden könne: daß somit die eigentliche Erkenntnis dieser neuen und übersinnlichen Welt nicht durch eine Beschreibung und Charakteristik an diejenigen gebracht werden könne, die nicht selber darin leben"[76]). Allerdings gesteht Fichte zu, daß sich diese göttliche Welt im allgemeinen doch charakterisieren lasse, wenn auch nur durch ein äußeres und nur negatives Kennzeichen. In folgenden Worten faßt er zusammen, worin dieses Kriterium bestehe. „Was schlechthin durch sich selber, und zwar in dem höchsten, allen anderen Grad des Gefallens unendlich überwiegenden Grade gefällt, ist Erscheinung des unmittelbaren göttlichen Wesens in der Wirklichkeit"[77]).

Schon in diesen Sätzen ist der Pantheismus der Fichteschen Religionslehre enthalten. Ganz deutlich erhellt er

---

[73]) Vgl. ebd. V. S. 442/3.
[74]) Ebenda V. S. 443.
[75]) Vgl. ebd. V. S. 524/5.
[76]) Ebenda V. S. 525.
[77]) Ebenda V. S. 526.

dann aus dem Folgenden, wo dargelegt wird, wie jeder seinen eigentümlichen Anteil am göttlichen Leben habe. „Nicht etwa, daß das göttliche Wesen an sich sich zerteilte; in allen ohne Ausnahme ist gesetzt und kann auch, wenn sie sich nur frei machen, wirklich erscheinen das Eine und unveränderliche göttliche Wesen, wie es in sich selber ist; nur erscheint dieses Wesen in jedem in einer anderen und ihm allein eigentümlichen Gestalt“ [78]).

Damit ist der Gottesbegriff der „Religionslehre“ genügend gekennzeichnet. Gott ist das lebendige, absolute Sein, das in allem lebt, und in dem wir leben sollen. Wie kommen wir nun zur Erkenntnis dieses Gottes? Schon eine vorhin angeführte Stelle gibt uns eine kurze Antwort [79]). Es wurde dort gesagt, daß das Absolute „nur unmittelbar erfaßt und erlebt“ werden könne. Die Forderung des Erlebens, oder auch des Lebens in Gott, um ihn zu erfassen, wird häufiger erhoben. Damit tritt ein mystischer Zug in Fichtes Religionslehre hervor. Er ist für diese durchaus charakteristisch und nicht zu übersehen für die Frage nach der Art der Erkenntnis des Absoluten. Zwar betont Fichte in der zweiten Vorlesung ausdrücklich, daß das Denken uns zu Gott bringe. Das scheint nun dem vorhin Gesagten zu widersprechen. Aber wir müssen auf den hier angewandten eigenartigen Begriff des Denkens achten. Er spricht von einem unmittelbaren Schauen Gottes vermittelst des geistigen Auges. Dies ist aber für ihn nur durch das reine und selbständige Denken möglich. Fichte fordert also eine anschauliche Erkenntnis, ein geistiges Schauen des Absoluten. Damit ist aber doch die intellektuelle Anschauung eingeführt, wenn auch nicht im Sinne der W. L. genommen. Als Beleg für die letzten Ausführungen sollen einige prägnante Stellen aus der „Religionslehre“ dienen. Mit Evidenz weiß und erkennt Fichte folgendes: „daß man nur durch das eigentliche, reine und wahre Denken, und schlechthin durch kein anderes Organ, die Gottheit und das aus ihr fließende

[78]) Ebenda V. S. 531.
[79]) Vgl. V. S. 525.

selige Leben ergreifen und an sich bringen könne.... Nicht darin besteht die Religion, worin die gemeine Denkart sie setzt, daß man glaube... es sei ein Gott; denn dies ist eine abergläubische Superstition, durch welche höchstens eine mangelhafte Polizei ergänzt wird, das Innere des Menschen aber so schlecht bleibt, als vorher, oft sogar noch schlechter wird. ... Sondern darin besteht die Religion, daß man, in seiner eigenen Person, und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze“ [80]). Das ist nun nach Fichte die Aufgabe des reinen Denkens. Es erfaßt „das allein Mögliche, Wirkliche und Notwendige“ [81]) und zwar nicht durch einen Beweis, sondern unmittelbar. So wie es nur gedacht wird, leuchtet es diesem Denken selber ein, „mit unerschütterlicher, schlechthin alle Möglichkeit des Zweifels vernichtender Gewißheit und Evidenz die Seele ergreifend“ [81]).

Die unmittelbare Anschauung Gottes ist in vielen Stellen als Leben in Gott zu verstehen, dem ja allein das Sein zukommt. Wir werden im folgenden sehen, daß wir es da gar nicht mehr mit wissenschaftlicher Erkenntnis des Absoluten zu tun haben, sondern mit der subjektiven Gottesgewißheit des religiösen Menschen. Auf dem Standpunkt der Religion tritt nach Fichte die Gottheit in den Menschen in ihrer ursprünglichen Form, als Leben ein, als Leben, das er selbst leben soll [82]). Im Leben dieser Gott ergebenen Menschen können wir Gott schauen. „Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust Ihn an; ergib dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust“ [83]). Auch folgende Stelle gibt diesen Gedanken wieder, wenn sie betont, daß nur der in Gott lebende Mensch von ihm sprechen kann.

---

[80]) Ebenda V. S. 418.
[81]) Ebenda V. S. 438.
[82]) Vgl. ebd. V. S. 471.
[83]) Ebenda V. S. 472.

„Der von Gott Begeisterte wird uns offenbaren, wie sie ist (die Welt des Göttlichen), und sie ist, wie er es offenbaret, deswegen, weil Er es offenbart“ [84]).

Zum Leben in Gott gelangen wir nur durch die Liebe. Sie ist es, die uns hinausführt über die Welt des Endlichen zum Absoluten. „Was ist es denn, das uns Gottes gewiß macht, außer die schlechthin auf sich selbst ruhende und über allem nur in der Reflexion möglichen Zweifel erhabene Liebe? Und was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie unmittelbar das Sichtragen und Sichzusammenhalten des Absoluten selber ist? Nicht die Reflexion, welche vermöge ihres Wesens sich in sich selber spaltet, und so mit sich selbst sich entzweit; nein, die Liebe ist die Quelle aller Gewißheit, und aller Wahrheit, und aller Realität“ [85]). „Die Liebe daher ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft, und die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit“ [86]).

Mit den Bestimmungen über die Anschauung des Absoluten als Erleben des Göttlichen vertritt Fichte eine Auffassung, die bis heute in der Religionsphilosophie ihren Platz behauptet. So finden wir auch gerade in religionsphilosophischen Schriften der Gegenwart das religiöse Gotteserlebnis stark betont. Dieses ist vielfach gemeint, wenn jene Autoren von einer unmittelbaren Anschauung Gottes sprechen. Es soll im letzten Kapitel über einige dieser Theorien noch gehandelt werden.

Stellen wir nun am Schlusse dieser Untersuchung noch einmal die Frage nach der Bedeutung der intellektuellen Anschauung in Fichtes Religionsphilosophie, so läßt sich zusammenfassend folgendes sagen. Wir finden in der Lehre von der Gotteserkenntnis an mehreren Stellen die intellektuelle Anschauung verwertet, wenn wir unter ihr die geistig-unmittelbare Erfassung des Absoluten verstehen. Dabei ist bald mehr das Gefühl, und zwar als intellektuelles Gefühl

[84]) Ebenda V. S. 525.
[85]) Ebenda V. S. 540/1.
[86]) Ebenda V. S. 541/2.

verstanden, bald das reine Denken als Organ dieser anschaulichen Erkenntnis aufgefaßt. Nehmen wir aber die intellektuelle Anschauung im Sinne der früheren Darstellungen der W. L., so findet sie in den religionsphilosophischen Schriften keinen Platz mehr. Das muß seinen Grund haben, da die intellektuelle Anschauung in den ersten Fassungen des Systems eine so hervorragende Stelle einnimmt, daß man ohne sie gar nicht zum Verständnis desselben gelangen kann. Der Grund ist zu suchen in der Entwicklung des Systems. In der frühen W. L., von der man gesagt hat, daß sie „in geradezu klassischer Einfachheit das Geheimnis von Gott und Welt in die Form philosophischer Grundsätze kleidet“ (Kroner, a. a. O. I. 423), tritt das Gottesproblem kaum hervor. Gott als das absolute Ich setzt sich in intellektueller Anschauung. Im Laufe der Jahre nimmt der Ausgangspunkt der W. L. eine andere Fassung an. Das absolute Ich kann diese Aufgabe nicht mehr erfüllen. Es fällt die immerhin subjektivistische Formulierung des Prinzips der W. L. In der beginnenden Darstellung der Religionslehre gewinnt dann auch die Frage nach der philosophischen Erkenntnis Gottes durch den Menschen Bedeutung. Die intellektuelle Anschauung bezeichnet als Selbstanschauung des Ich den Weg dieses absoluten Ich selbst. Tritt sie auch jetzt zurück, so bleibt doch die Lehre von einer unmittelbaren, anschaulichen Erkenntnis Gottes durch den Menschen und zugleich die Ablehnung jedes Gottesbeweises als Begründung der Religion.

Lebenslauf.

Am 23. Juli 1898 wurde ich, Jakob Barion, als Sohn der Eheleute Hubert Barion und Elisabeth geb. Regh zu Wüschheim, Kreis Rheinbach, geboren. Ich bin katholischer Konfession. Am 22. April 1921 erhielt ich das Reifezeugnis des humanistischen Gymnasiums. Von 1923—1925 studierte ich Philosophie und Theologie in Bonn, S. S. 1925 in München, seit W. S. 1925/26 wieder in Bonn. Meine Lehrer in der Philosophie waren die Professoren: Behn, C. Clemen, Dyroff, Geyser, A. Müller, Rademacher, Steinbüchel, Störring und Wentscher. Die mündliche Promotionsprüfung fand am 1. März 1928 statt.